

La forza trasformativa dell'impolitico. L'istituzionalismo di Maurice Hauriou e Santi Romano

MARIANO CROCE, ANDREA SALVATORE

1. *Le ragioni di un insuccesso*

La scarsa fortuna dell'istituzionalismo nell'ambito della teoria politica non è figlia della distrazione né del caso. Eppure, alla teoria politica esso si offrirebbe come fucina di linee concettuali assai promettenti: dismette le astrazioni legate alle ipotesi sulle origini (stato di natura, contratto, mera convenzione), elabora un concetto di potere legato alla forma stessa dell'organizzazione, esalta il nesso tra ordine e distribuzione di sapere. Una teoria realista che però non cede a nessuna facile empiria e che si caratterizza per una netta tendenza speculativa, comunque temperata dall'attenzione costante all'effettività delle pratiche normative. Come possiamo allora spiegare questa scarsa fortuna? L'ipotesi che avanziamo in questo articolo è che essa dipende da una limitata compatibilità dovuta a un fattore congenito che segna da principio l'istituzionalismo e ogni suo sviluppo, ovvero una consustanziale *impoliticità*¹.

Avremo modo di chiarire che l'impoliticità è soggetta a variazioni – va da sé: a seconda del quadro concettuale in cui la si declina –, ma il tratto comune è la convinzione che la soluzione ai conflitti sociali non possa essere di natura politica. Detto per converso, gli strumenti della politica sono per loro natura incapaci di offrire soluzione ai conflitti radicali tra parti. Se, come si vedrà, l'istituzionalismo postula che l'origine dell'ordine non è politico e che il suo mantenimento ha poco a che fare con la politica, non può sorprendere che esso trovi accoglienza assai fredda tra i teorici della politica.

Cominciamo però con il tracciare alcune linee dominanti dell'istituzionalismo come teoria generale per mostrare come l'esito "impolitico" si rovesci invero nell'esaltazione di quella tecnica di straordinaria efficacia che è il diritto: dacché la radice cellulare della socialità è il diritto, il suo strumento principe di regolazione e governo non può che essere quello. Tale primazia genealogica comanda una gerarchia che

tollera margini ragionevoli di flessibilità (spesso assai ampia), purché quest'ultima non giunga mai al rovesciamento delle posizioni. La vicenda stessa dello Stato moderno, in fondo, è tutta intrisa di storicità: lo Stato non è che un apparato di potere che si è affermato su altri, che ha riscritto in parte il rapporto tra diritto e politica e che ha costretto il sociale nelle maglie strette dei codici, ma che solo all'interno di una determinata prospettiva, certo storicamente predominante ma non per questo di per sé esclusiva, esso può apparire e di fatto appare come il necessitato approdo di ogni discorso sull'ordine: il destino dell'organizzazione del sociale non è lo Stato. Questo, anzi, è destinato a esaurire il suo corso proprio nel momento in cui disconosce la propria natura storica come forma tra altre forme di organizzazione.

Sicché, l'istituzionalismo è innanzitutto una teoria dell'ordine e della sua formazione²: una teoria dell'organizzazione che colloca il potere nomico (cioè la facoltà di darsi un ordine regolato) in seno alle collettività, micro e/o macro, che si formano attorno a determinati obiettivi. Se si prescinde – per ora – dalla natura specifica di questi obiettivi, si può indurre da subito la vocazione pluralista dell'istituzionalismo: mentre la filosofia politica moderna è tutta fondata sulla doppia logica "pluralismo quanto possibile, unità politica quanto necessario", l'istituzionalismo inverte consapevolmente i termini della questione: "pluralismo quanto necessario, unità politica quanto possibile". La realtà sociale, nei suoi termini ultimi, è già sempre organizzata e non abbisogna di alcun super-organismo o artificio che la liberi da una presunta anomia (semmai – ma è altro discorso – dalla minacciosa compresenza di una congerie

di ordini in più o meno esplicita concorrenza). Il sociale non attende l'atto primigenio di instaurazione dell'ordine, che apra il campo regolato della cooperazione. L'istituzionalismo non si raffigura il sociale come un cosmo artefatto e artificioso, tenuto assieme da un sistema di regole comuni, ma come un aggregato granulare, i cui gruppi o segmenti sono sempre al loro interno organizzati e danno luogo a reti fortemente instabili allorché interagiscono tra loro.

Una simile concezione della socialità si nutre da principio della convinzione, consapevolmente assunta in tutta la sua problematicità, per cui il reale va ricompreso nella sua irriducibile pluralità. La natura granulare del sociale chiama a una stabilizzazione che non riduca la sua ingenita pluralità ad alcuna immota unità. Quest'ultima va piuttosto ottenuta attraverso la costruzione di una *forma istituzionale* che contemperi le diverse entità normative. *E pluribus pluralitas*. La forma istituzionale è il complesso tentativo di rispondere a tale dilemma: una forma, comunque, ma dai caratteri generalissimi e infinitamente versatili.

Perché quindi la politica non ha le risorse adatte per assolvere il compito della stabilizzazione? Per rispondere a tale domanda – che, come diremo in sede di conclusione, dice molto sul presente – sarà bene avviarci per la strada meno generalizzante dell'analisi di due specifici paradigmi. I paragrafi seguenti discutono le risposte di Maurice Hauriou e di Santi Romano, i due autori che hanno dato avvio al paradigma pluralista e che al contempo ne costituiscono l'apice. Due diverse teorie – peraltro, troppo spesso considerate (o rese) omologhe – che rilevano, non da ultimo, anche per il fatto di non celare le forti tensioni interne che pur connotano le rispettive soluzioni.

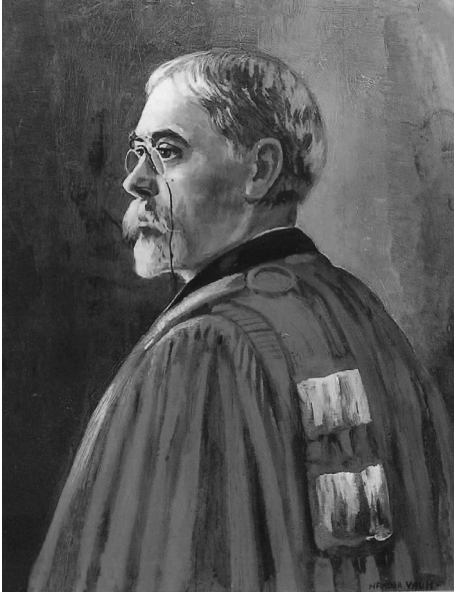
2. *La vita organica: Hauriou e il diritto come flusso connettivo*

«Il problema è tutto qui: si tratta di sapere dove si trova, nella società, il potere creativo, se cioè siano le regole giuridiche a creare le istituzioni o se non siano piuttosto le istituzioni a creare le regole giuridiche, grazie al potere di governo in esse contenuto»³. Con l'unica avvertenza che per «regole giuridiche» si intende nel brano un insieme di norme coercitive garantite da un'autorità centrale con pretese monopolistiche, è facile per il lettore rendersi conto della radicalità dell'intrapresa teorica di Maurice Hauriou, qui sintetizzata richiamando uno snodo decisivo del celebre saggio del 1925, *La théorie de l'institution et de la fondation (Essai de vitalisme social)*, unanimemente riconosciuto come il testo fondativo dell'istituzionalismo giuridico (si tenga infatti conto che una prima versione, pur meno sistematica, risale al 1906⁴). L'obiettivo è chiaro e tutt'altro che conciliante: si tratta di contendere, e anzi di contestare, alla forma Stato la facoltà di creare, stabilizzare e preservare un ordine interno al sociale. La tesi di fondo è non meno dirompente: la capacità di dar vita a un ordine risiede, e non può che risiedere, nella capacità propria degli individui di auto-organizzarsi in vista del perseguimento di uno scopo condiviso. Tesi non solo dirompente, ma assai ambiziosa: l'analisi istituzionale rivendica la pretesa di dar conto delle modalità di creazione e funzionamento di ogni gruppo organizzato, declinando l'indagine giuridica nei termini di una vera e propria ontologia sociale alternativa al *grand récit* della sovranità.

L'ordine, al pari dell'insieme di norme di cui si compone, viene pertanto prodotto

non già da organi legislativi o istanze decisionali a tal fine artificialmente create, ma dalla spontanea interazione di individui che danno vita, reiterando pratiche di condotta rivelatesi nel tempo funzionali ed efficaci, a microcontesti interazionali di per sé autonomi (benché assai difficilmente indipendenti: di qui la più evidente tensione interna all'istituzionalismo di Hauriou). Detto altrimenti ma con immutata risolutezza: tanto l'ordine quanto il diritto hanno un carattere costitutivamente sociale, non già politico. L'intera realtà viene pertanto ritradotta in un complesso – più o meno armonico – di istituzioni chiamate a integrarsi e coordinarsi secondo relazioni di gerarchia o contiguità. L'istituzione, autentica cellula di base di ogni contesto socialmente organizzato, è in questa prospettiva un'unione di più persone che cooperano volontariamente in vista di uno scopo comune, cioè condiviso nella sua interezza da più soggetti, i cui rapporti interni sono regolati, unificati e resi compatibili da un'unica autorità, interna all'istituzione e consensualmente riconosciuta come tale dai consociati; il conseguente processo di integrazione normativa determinato da tale autorità dà al contempo vita a un insieme coerente di credenze e condotte definito «ordinamento giuridico».

Il grado zero della composizione dei corpi sociali è dunque da ravvisarsi, nella prospettiva giuridica delineata da Hauriou, nel graduale processo di emersione e consolidamento di determinate prassi interazionali, rese stabili dal carattere di strumentalità che condividono in rapporto a un determinato fine, a sua volta condiviso da un certo numero di individui. Un grado zero, tuttavia, del tutto estraneo a ogni presupposizione di un assai irrealistico "vuoto



Ritratto di Maurice Hauriou

sociale”: il costituirsi di più o meno dureture pratiche di interazione è fenomeno comune e osservabile nella vita di tutti i giorni ai più diversi livelli (dalle dinamiche di gestione di un gruppo WhatsApp allo statuto di un’associazione di categoria). In questo senso, riallacciandosi con ciò all’originario significato canonistico del concetto, l’istituzione è anzitutto da intendersi come *l’organizzazione di un potere attorno a un’idea*; o, se si vuole, il processo di concrezione di un’ideale di scopo in forme tali da rendere operativamente possibile e funzionale il suo perseguimento nella vita di tutti i giorni.

Certo, si potrebbe facilmente obiettare che il processo di emersione e consolidamento di assetti istituzionali relativamente autonomi, come quello anteposto dai teorici dell’istituzionalismo a una presunta pri-

mazia del politico, presuppone di fatto uno spazio interazionale che è lungi dal potersi dare a sua volta spontaneamente, ovvero senza l’intervento di un potere ordinamentale che garantisca, quantomeno, l’assenza al suo interno di ogni grado di violenza tale da rendere irrealistica la compresenza di più istituzioni; sicché l’istituzionalismo farebbe propria un’assai ingenua, e al fondo surrettiziamente irenica, visione delle reali dinamiche di potere interne a ogni realtà sociale⁵. E tuttavia altrettanto conseguente si rivela, a noi pare, l’osservazione secondo cui sia le forme di violenza ipotizzate dal rilievo critico richiamato sia l’ente in grado di poterne scongiurare gli esiti più distruttivi dovranno a loro volta essere ricondotti, in assenza di più plausibili genealogie, a un’origine consuetudinaria, secondo un processo di formazione che, a ben vedere, ricalca esattamente quello preso a modello dall’istituzionalismo giuridico; ci sembra anzi che tale circolarità possa considerarsi la miglior riprova di quel carattere di costante ridefinizione dell’ordine sociale, e insieme di una sua costitutiva contingenza, che è uno degli assunti centrali del paradigma istituzionalista.

Il saggio del 1925 – e soprattutto in ciò è da ravvisarsi il suo valore paradigmatico – individua con precisione le tre fasi costitutive del processo di istituzionalizzazione (vale a dire del formarsi di un’istituzione). Si tratta di rispondere, in sostanza, alle seguenti domande: cosa fa di un’istituzione un’istituzione? Quali ne sono gli elementi fondativi? Al sussistere di quali condizioni un semplice insieme di pratiche (ad esempio, incontrarsi in un locale) si trasforma in un’istituzione (un’associazione politica, sempre nel nostro esempio)? Ogni istituzione – afferma in forme ormai inequivoc-

Hauriou a quest'altezza, con ciò eliminando ogni margine di ambiguità, che in certa misura ancora sussiste nelle trattazioni del tema fin lì licenziate – consta di tre momenti/elementi/fasi: 1) l'idea dell'opera da realizzare, che è la ragione per cui un dato gruppo di individui decide di cooperare (e dunque la sola ragion d'essere della nuova realtà costituitasi); 2) le risorse, logistiche ed epistemiche (che Hauriou definisce con il termine di *pouvoir social*), che vengono rese disponibili per la realizzazione dell'intrapresa; 3) le concrete manifestazioni di assenso tramite cui i membri del gruppo dimostrano di condividere tanto l'idea da realizzare quanto le modalità prescelte per la sua realizzazione. La compresenza dei tre momenti richiamati determina la personificazione della realtà istituzionale da essi scandita.

È all'interno di tale prospettiva che va inquadrato il riferimento, tutt'altro che secondario, al vitalismo, reso esplicito nel sottotitolo del saggio, troppo spesso trascurato. Il diritto si delinea come l'unico strumento in grado di aggregare corsi di azione in pratiche relativamente stabili di efficace interazione con il mondo; vale a dire come un campo di tensioni vitali, determinate dall'aggregarsi e disaggregarsi di volontà individuali, che si consolidano momentaneamente attorno a progetti d'azione, i quali si caratterizzano per una durata nel tempo che appare l'unico tratto distintivo rispetto a ogni sempre possibile aggregazione alternativa. Il diritto, dunque, non ha più a che fare con essenze, ma con *intensità*: a distinguere il reale dal virtuale (e insieme ciò che giuridicamente rileva) è solo una differenza di grado, ed è proprio questa costitutiva precarietà a determinare la centralità del precipitato istituzionale, vale a

dire la necessità di stabilizzare e contenere, all'interno di un aggregato sociale, un insieme di pratiche che potrebbero sempre combinarsi altrimenti (e che sono destinate, presto o tardi, a combinarsi altrimenti: per questo l'istituzione non si identifica né con i suoi organi né con le sue funzioni, ma solo con l'idea di intrapresa che ne costituisce la sostanza vitale).

È solo questo sempre affannoso tentativo di ricalcare il carattere magmatico e costitutivamente imprevedibile delle condotte e delle volontà individuali che dà senso al diritto, e al contempo apre a quest'ultimo le porte di un reale altrimenti imprendibile (se non tramite le lenti distorcenti del politico). La dinamica istituzionale diviene allora un processo di aggregazione di flussi, forze, campi che appaiono e scompaiono, crescono e decrescono, si uniscono e si dividono, un incessante succedersi di equilibri sempre precari, contingenti quanto provvisori, che daranno vita a loro volta a nuove contraddizioni, e così di seguito. Ecco dunque che la teoria hauriouviana dell'istituzione non si delinea come il tentativo di declinare il diritto in chiave vitalistica, ma al contrario come quello di dotare il vitalismo delle virtù coagulanti del diritto: «Il vitalismo è dunque a monte della teoria dell'istituzione; ne è la genesi e il progetto, prima di divenirne l'oggetto»⁶. Non un diritto vitalistico, insomma, ma un vitalismo giuridico (ovvero un vitalismo che si serve sì di strumenti giuridici, ma per finalità sue proprie).

Il problema sarà allora non tanto quello di trovare un qualche compromesso tra imperativi politici e necessità giuridiche, quanto piuttosto quello di ovviare, per quanto possibile, al fatto – banale e decisivo al contempo – che la vita (ovvero le

plurime e irriducibili forme di interazione tra esseri umani e mondo) sarà sempre un passo avanti rispetto al più inclusivo vitalismo: un processo di stabilizzazione delle pratiche interazionali è necessario, pena la scomparsa della società (meglio: la sua non-emersione), ma tale processo necessita di un'opera di selezione, e dunque di esclusione, che finisce inevitabilmente per tradire in modo decisivo la complessità e la densità della vita. Per dirla in chiave giuridica: le pratiche sociali invalse si dimostrano in ogni caso infinitamente più varie, ricche e feconde rispetto a quanto gli strumenti (e le necessità compositive) del diritto possano garantire in termini di inclusività e riconoscimento, finanche – ed è qui il punto decisivo – nel caso di quelle di fatto ricomprese come legittime.

Nel più ampio e preminente quadro vitalistico, che rappresenta dunque il vero motivo ispiratore e l'autentico fondamento dell'analisi istituzionale di Hauriou, il diritto va quindi compreso come quel *medium* in grado di assicurare il perpetuarsi di una data realtà sociale al prezzo della minore distorsione possibile in rapporto allo spessore esistenziale – si potrebbe dire alla *vitalità*, nella sua duplice accezione – delle pratiche sociali. La tecnica giuridica – ché di tecnica, assai più che di sostanza, parla Hauriou – appare una sorta di *commutatore funzionale* che toglie alla vita il minimo indispensabile per restituire a essa quanta più stabilità è di fatto possibile garantirle. Un diritto che aspira utopisticamente a una perfetta coincidenza con la vita, un diritto della vita, e che riconosce a quest'ultima, nell'altro valore del genitivo, il diritto di determinare, per quanto possibile, tempi e modi dell'incontro dell'uno e dell'altra.

Eccola, la forma generalissima che Hauriou – in ciò teorico davvero paradigmatico dell'istituzionalismo – intende quale (tentativo di) soluzione al problema della selezione delle pratiche che caratterizzano un dato contesto sociale: i tre momenti del processo di personificazione sopra richiamati si giustificano quali condizioni necessarie per il darsi del fenomeno istituzione – e dunque quale criterio di esclusione per ogni altra possibile forma di aggregazione che non giunga a ricomprenderle – per il fatto di costituire dei prerequisiti inaggrabili per una comunione di volontà che non si limiti a manifestarsi solo *hic et nunc*. È pertanto la durata nel tempo – una condizione la cui ossessiva ricorrenza nei testi di Hauriou risulterebbe altrimenti inspiegabile – a legittimare tanto l'istituzione quanto i criteri formali della sua individuazione. In questo senso, la personificazione è, se si vuole, il *grado minimo di riconoscibilità* di un aggregato di pratiche rese funzionali, e dunque decrittabili, dalla condivisione di uno scopo: è l'elemento costitutivo non ulteriormente divisibile che rende il magma delle infinite combinazioni tra soggetti ordinabile e dunque leggibile (e viceversa). Che poi tale riconoscibilità dipenda a sua volta da una determinata griglia concettuale, a esclusione di possibili inquadramenti alternativi, è rilievo che, se sfugge comprensibilmente agli interessi disciplinari di Hauriou, dà qui modo di rimarcare, per altro verso, come *impoliticità* non significhi affatto indifferenza (men che meno inconsapevolezza) circa il ruolo che potere ed esclusione giocano in ogni più o meno riuscito tentativo di stabilizzazione di un ordine.

Non sarà a questo punto inutile, nella ipotesi interpretativa che qui si avanza,

trattare brevemente quella che è forse la più comune obiezione, tutt'altro che infondata, nei riguardi della natura genuinamente pluralista dell'istituzionalismo hauriouiano. In estrema sintesi, più contributi critici hanno rilevato come i tre momenti del processo di personificazione (idea direttiva, risorse di potere e manifestazioni di consenso) tradiscano al fondo una fisionomia cripto-statalistica (si prescrive, in fondo, una triade giuspubblicistica piuttosto riconoscibile: costituzione, rappresentanza e consenso diffuso), come tale più funzionale a una restaurazione in chiave istituzionalista della personalità morale dello Stato che a una genealogia finalizzata a decostruire, o quantomeno relativizzare, la primazia normativa di un corpo sovrano⁷. Ora che Hauriou, già in pieno primo conflitto mondiale, metta in opera una torsione statalistica rispetto all'originaria impronta pluralistica della prospettiva istituzionale è evidenza innegabile. E tuttavia proprio la presa d'atto di una simile svolta, dovrebbe indurre a distinguere, oltre che meno fruttuose periodizzazioni, piani di analisi differenti. Si potrebbe allora osservare, con lo Hauriou dei primi anni '10, che la critica richiamata tradisce proprio la monomania della visione statocentrica che gli si rimprovera. È infatti solo una distorsione percettiva, per così dire, resa invisibile come tale a seguito di una parabola storica del tutto contestuale (l'affermarsi dello Stato moderno e della sua pretesa di esclusività), che induce a vedere nella più ampia forma istituzionale null'altro che una reimpressione delle caratteristiche essenziali della forma Stato, che della prima è in realtà null'altro che *una* delle forme di estrinsecazione. Essendo la forma Stato semplicemente una specie del genere istituzione, è quindi del tutto na-

turale che omologhe appaiano le caratteristiche della prima (per come storicamente affermatasi) rispetto al triplice requisito istituzionale richiamato da Hauriou: l'accusa di ideologismo andrebbe semmai rivolta proprio a coloro che, sulla base di detta omologia, hanno inteso avanzarla.

Ma c'è di più. Se anche si ritiene che l'istituzionalismo giuridico di Hauriou altro non sia che una teoria istituzionalista dello Stato – ovvero in ultima istanza un tentativo di salvare i destini di quest'ultimo dotandolo di una veste istituzionalista, così mostrandone l'omogeneità genealogico-strutturale con le varie forme di associazionismo che agli inizi del secolo scorso iniziavano a comprometterne seriamente la tenuta ordinamentale –, ebbene è inevitabile rilevare che, al pari di ogni connessione, anche quella così istituita risulta sempre biunivoca: sostenere che lo Stato non ha bisogno di correttivi (men che meno di sostituti) istituzionali, in quanto già per sua natura istituzionalizzato *ab origine*, significa per ciò stesso rinnegare la primazia ontologica e ordinamentale dello Stato rispetto alle altre forme istituzionali operanti nel contesto sociale, che risultano avere così – sulla base di quella che viene presentata come una comune origine – pari diritto al riconoscimento della propria personalità giuridica.

Dovrebbero a questo punto risultare evidenti tanto il carattere di impoliticità della teoria dell'istituzione di Hauriou quanto le ragioni di una simile pretesa teorica. Talmente evidenti che l'onere della prova della presunta (maggior) capacità compositiva del politico parrebbe dover spettare proprio a quest'ultimo, data l'estraneità di esso alle logiche, essenzialmente giuridiche, che presiedono alla formazione di realtà sociali capaci, in au-

tonomia, di azione e coordinazione. Ma si badi, da ultimo: non si tratta di postulare una irrealistica armonia prestabilita tra istituzioni di cui si ammette più volte l'irriducibilità, quanto piuttosto di rimarcare come l'intervento decidente del politico finisca per atrofizzare e pervertire ogni potenzialità, di per sé connaturata a ogni istituzione, di dar vita a meta-pratiche volte alla risoluzione dei conflitti tra di esse.

Che poi ciò non sia sufficiente a scongiurare del tutto la necessità dell'esclusione è indirettamente riconosciuto dallo stesso Hauriou nel momento in cui cerca di sciogliere l'arbitrio politico nel consensualismo sotteso a un'idea trascendente di ordine, che pone da ultimo a fondamento e istanza di garanzia della tenuta sociale. E tuttavia, esplicitato lo scacco, non sarà inutile far presente come tale trascendenza si presenti, a differenza di ogni ipostasi statolatrice, come una sorta di cristallizzazione atemporale di un processo di apprendimento plurisecolare che di fatto concreosce con (e si alimenta de)i differenti percorsi di sviluppo interni alle singole comunità. Chiarissima dunque l'esigenza di ovviare al rischio, pur mai interamente neutralizzabile, dell'arbitrio politico tramite quella che è – negli intenti, se non anche negli esiti – una modalità di compartecipazione alla costituzione di un ordine che tenga conto delle esperienze, dei bisogni e delle aspirazioni del più ampio numero di persone. Più di quanto – la scommessa istituzionalista è in fondo tutta qui – abbia mai fatto e possa mai rivelarsi in grado di fare ogni centro politico, e massimamente lo Stato.

3. *La macchina semiotica: Romano e il diritto come linguaggio creativo*

Se Hauriou anticipa il materialismo vitalista che oggi scuote le membra stanche del pensiero ultra-novecentesco, Romano non cede invece ad alcuna metafora dell'organico⁸. Le linee che egli anticipa sono altre: quelle della forza performativa della semi-osi giuridica, che si fa creatrice di mondi autonomi, conchiusi, affatto indifferenti agli stati di realtà non-giuridici. Sicché, risulta conseguente la critica che egli muove al giurista francese per aver di fatto ribadito la separazione tra istituzione e diritto con l'intento, tutt'altro che felice, di rovesciare la genealogia convenzionale, concepita e venerata dalla giuspubblicistica francese e quella tedesca. Mentre la provocazione di Hauriou, come dicevamo in apertura del precedente paragrafo, consiste nel chiedersi se davvero le norme producano le istituzioni, e non viceversa, Romano replica: «[N]oi non crediamo che l'istituzione sia fonte del diritto, e che quindi questo sia un effetto, un prodotto della prima, ma crediamo che fra il concetto di istituzione e quello di ordinamento giuridico, unitariamente e complessivamente considerato, ci sia perfetta identità»⁹. Romano si pone quindi in una relazione chiasmatica col suo insigne predecessore. Di contro a Hauriou, che fa suo il dualismo diritto-istituzione (quantunque lo cambi di segno) per giungere a un esito (che Romano legge come) monista, Romano abbraccia un credo monista – diritto e istituzione sono la stessa cosa – che come esito ha un pluralismo radicale. Seguiamo questa pista per individuare il carattere impolitico del suo istituzionalismo.

Il diritto è certo una macchina che assembla e consolida, ma lo fa in modo del

tutto peculiare, ovvero creando una propria realtà, distinta e separata dalle altre realtà. Romano articola con esplicita ontologia tanto ardita solo al termine della sua vita, in una notissima voce de *Frammenti di un dizionario giuridico*, licenziato nel gennaio del 1947¹⁰. Eppure, come vedremo, il suo pensiero vive sin dall'inizio di una coerentissima circolarità, in cui l'autonomia del giuridico, prima che epistemica, è operativa – creatrice, appunto, di realtà, che si riversa e incarna in codici di sapere distinti. Non si comprende quindi come e perché, nel pensiero di Romano, il diritto debba preservarsi quale sapere autonomo se non si comprende la sua operatività tipica.

Ne *L'ordinamento giuridico* (1918), egli aveva anticipato e sciolto decenni di controversie sulla natura del diritto, rifiutando ogni istanza definitoria che conducesse a esiti riduzionistici. Il diritto non è norma, né sistema di norme, né volontà del legislatore, né procedimento giudiziale. Ancorare l'essenza del diritto a un solo elemento tra questi ne soffoca la caratteristica più rimarchevole, ovvero il fatto che esso non è *sostanza*, ma *processo*¹¹. Il diritto è il movimento stesso della macchina organizzativa e tutto quel che esso comporta – quindi, nelle nostre latitudini (ma solo nelle nostre), norme e legislatori, tribunali e giudici. Queste però non sono che caratteristiche sostantive, segnate da pura contingenza. L'organizzazione è un processo che può avvalersi di qualsiasi mezzo o tecnica. Per questa ragione, per Romano non sarà affatto complicato rispondere a una domanda cui l'antropologia del diritto non seppe rispondere che nel tardo '900: può il sistema normativo di una data collettività dirsi "giuridico" anche se esso non si avvale di norme

e legislatori, tribunali e giudici? Il suo è un convintissimo sì, che lo portò a sostenere, come noto, che anche le organizzazioni criminali hanno un loro diritto interno, e che disconoscere a quest'ultimo il carattere di giuridicità è un esercizio moralistico che ha poco a che fare con la scienza giuridica.

Il diritto, quindi, è l'organizzazione stessa: un complesso macchinico fatto di protocolli e procedure formali e informali, di cui norme, parlamenti e tribunali sono parte intrinseca e al contempo transeunte. Se un processo del genere non abbisogna di nessuna caratteristica sostantiva particolare, necessita tuttavia di specifici amministratori; ed è chiaro sin da subito che Romano ha in mente un diritto dalla natura *sapientziale* – qualcosa cioè che presuppone la perizia tecnica e tecnologica di un ceto. Allorché, in polemica con le nuove generazioni di giuristi che avevano in carico l'elaborazione dell'impianto costituzionale del secondo dopoguerra, riconosce il valore innegabilmente giuridico del diritto che sorge dalla rivoluzione, egli ritiene di dover ribadire che un ordinamento giuridico solido deve poter contare sulla collaborazione tra i gestori del diritto che viene sostituito e quelli che hanno in gestione il nuovo. Ogni transizione necessita del trasferimento di conoscenze e competenze che assicuri la trasmissione e la persistenza dello sfondo di sapere senza il quale un ordinamento rischia di essere violenza e sopruso. È il sapere, quindi, che marca la distinzione tra violenza e diritto.

L'idea stessa di un trasferimento di sapere tra generazioni di giuristi lascia ipotizzare, in Romano, la presenza di un duplice piano, che pure non ha distinzione sostanziale, ma di fatto l'assume in termini di *espressione*. Da una parte, c'è il diritto

to come sapere, che è dato dal particolare modo in cui un certo lessico – composto di molti elementi, tra cui norme, categorie, definizioni, finzioni e altro – si rapporta al mondo circostante. Dall'altra, c'è il diritto come ordinamento concreto, precipitato normativo dell'esercizio di sapere. I due piani sembrano catturati in un rapporto di *processo e attualizzazione*. Sono numerosi i luoghi in cui Romano sembra accennare a una dinamica del genere, come ad esempio quelli in cui tratta dello *ius involuntarium*¹², o quelli in cui traccia un parallelismo tra linguaggio e diritto, o ancora quelli in cui segna la distinzione tra scienza del diritto costituzionale generale e quella del diritto particolare. In tutti questi, però, appare una linea comune: il diritto emerge da un movimento di specializzazione del sapere e quindi chiama a una gestione accorta. Gestione per cui, come vedremo, risulta decisiva la purezza disciplinare: il diritto è un sapere che non può mescolarsi con altri saperi, pena l'inefficacia delle sue tecniche produttive.

Varrà la pena richiamare la distinzione tra scienza del diritto costituzionale generale e scienza del diritto particolare. Quest'ultima «indaga il diritto proprio di un singolo Stato» e «si limita, quindi, ad una sola costituzione ed è il sistema di cognizioni attinenti ad essa che interessano il giureconsulto nel senso tradizionale e classico di questa parola»¹³. Romano definisce «pratica» questo tipo di scienza, perché accerta e definisce concetti, principi, norme e istituti, che, per quanto astratti, sono di diritto positivo. La scienza del diritto costituzionale generale, all'opposto, «estrae dalle singole costituzioni, per raggrupparli in categorie, tipiche, concetti, figure, principii giuridici, che, se non assoluti

ed universali, sono almeno relativamente costanti e, per conseguenza, comuni e, in questo senso, generali a serie più o meno estese di costituzioni aventi identici o molto simili caratteri essenziali»¹⁴. Questa distinzione si rivela persino più rilevante allorché Romano propone l'ulteriore distinzione tra diritto costituzionale generale e politica. Non solo egli liquida la politica come scienza strumentale, utile allo Stato per perseguire al meglio i proprio fini, ma la descrive, al contempo, come pratica, libera e teleologica: pratica, perché guarda a dinamiche concrete per il conseguimento di obiettivi concreti; libera, perché non ha da attenersi ai limiti fissati dai contenuti sostantivi dell'ordinamento dello Stato, ma può anzi indurne e favorirne mutamenti; teleologica, perché il suo movimento è unicamente orientato alla sopravvivenza dello Stato.

La scienza del diritto costituzionale particolare non è né libera né teleologica, ma pratica sì. La politica, libera e teleologica è, appunto, anche pratica. Vediamo così che il termine "pratica", agli occhi di Romano, denota una pesante limitazione, come anche il termine "libera". La scienza del diritto costituzionale generale non è pratica, nel senso che il suo sviluppo prescinde dall'esigenza di una immediata applicabilità, e può quindi librarsi nell'empireo del pensiero puro. Al contempo, però, essa non è libera, perché i suoi confini sono fissati dal repertorio di sapere che dà contenuto al diritto positivo. La scienza del diritto costituzionale particolare è pratica, perché ha da rispondere dell'effettività e applicabilità del dettato costituzionale, ma non è libera, perché i suoi contenuti sono ben delimitati. La politica non ha altro limite se non la natura strumentale cui sempre risponde. Ep-

pure, nella scala dei saperi, è proprio questa libertà che colloca la politica all'ultimo posto. Essa non è mai in grado di superare il limite intrinseco della rigida rispondenza a un apparato politico particolare. Il sapere giuridico, al contrario, obbedisce solo al proprio sapere, e in modo speciale quello di aspirazione generale, che non ha alcuna esigenza di applicabilità immediata.

In un quadro teorico che intende il pluralismo ordinamentale come l'esito immediato e inevitabile del processo stesso di formazione del diritto, quello imposto alla politica è un limite che la mutila severamente e la riduce a mero ingranaggio del sistema in cui emerge e si sviluppa. Ovvio: la politica non potrà mai porsi nelle condizioni di risolvere i problemi che nascono dalla pluralità degli ordinamenti, perché non vive per altro fine che la prosperità dell'ordinamento cui corrisponde. Aldilà dell'evidente angustia che vizia tale concezione della politica, è interessante comprendere perché, ad avviso di Romano, il diritto sia invece in grado di superare i problemi legati al pluralismo. Nella sua ottica, il mondo sociale è una costellazione di ordinamenti (termine che, come dicevamo, è sinonimo di "istituzione", "organizzazione" e "diritto"), ovvero contesti normativi che sviluppano saperi loro propri. Perché siano ordinamenti giuridici, non rileva né il fine che perseguono, né i mezzi o le tecniche di cui dispongono. Rileva solo che sviluppino quel sapere che, entro lo Stato – organizzazione particolarmente elaborata – prende il nome di "diritto costituzionale", e che in altri contesti normativi potrebbe avere una forma più intuitiva, irriflessa, rudimentale. Tutti gli ordinamenti, in sostanza, condividono ciò che li rende tali, ovvero il processo organizzativo: non si dà ordinamento senza che un

sapere organizzi quella speciale transizione che dalla contingenza e transitorietà tipiche dell'azione umana conferisce forma stabile e continua a una collettività.

È quella la leva che consente di superare i conflitti tra ordinamenti: un sapere che certo non sarà lo stesso nei suoi esiti pratici, perché si incarna in forme ordinamentali diverse, eppure conserva la comune natura di processo organizzativo. Il doppio piano che menzionavamo sopra è quindi il presupposto tacito – ma non troppo – della forza compositiva del diritto: questo compone parti che sa leggere come dotate di un medesimo nucleo organizzativo, e che la politica all'opposto è destinata a presentare come amiche o nemiche (o comunque come alternative incompugnabili) a seconda di obiettivi circostanziali. Occorre inoltre che quella preziosissima leva sia manovrata dagli amministratori accorti di quel sapere, ovvero i giuristi (o chi, in altri contesti normativi, ne faccia le veci). In particolare, il giurista-sapiente, ovvero quello che, a differenza del giurista positivo, che studia «tipi o figure [...] compresi nell'ambito di un diritto positivo», «costruisce i suoi tipi o figure generalizzando quelli di vari diritti positivi che, rispetto ai primi, si presentano non come tipi o figure essi stessi, ma come entità individuali, e, quindi, non come punti di arrivo, ma come punti di partenza delle sue indagini»¹⁵. In breve, è compito del giurista-sapiente costruire quel linguaggio comune che può essere inteso da ogni ordinamento e che quindi si candida a pacificatore della vita sociale, segnata da inevitabili conflitti tra istituzioni.

Un salto all'indietro, che dal 1946 ci porta al 1909, anno della celebre prolusione sulla crisi dello Stato moderno, permette di constatare l'ammirevole coerenza di

Romano. Sebbene sia da molti interpretata come il segno di una mai sopita soggezione allo Stato-centrismo¹⁶, la teoria esposta in *Lo Stato moderno e la sua crisi* può trovare brevissima sintesi nella seguente tesi: il più grande pericolo che oggi vive lo Stato consiste nella ridda di saperi che si ostinano a descrivere il diritto come il terreno di uno scontro tra forze, mentre l'unico sapere che fa dello Stato uno spazio di negoziazione è quello giuridico. Sarà indispensabile quindi che il diritto preservi i propri confini per preservare quella capacità operativa con cui perimetra e protegge lo spazio in cui i vari ordinamenti possono comporsi e dar luogo a una coesistenza pacifica. Di nuovo: è la politica, e in particolar modo il sapere che la concerne, a minacciare lo Stato – che Romano descrive come creazione del diritto, non già come creatore di diritto.

Questa difesa decisa dei confini del sapere giuridico, ad avviso di Romano, è assai più che un mero schieramento disciplinare: è ciò che consente al diritto di preservare e dispiegare la sua operatività produttiva: il diritto crea quella realtà in cui sola è possibile la composizione dei conflitti. L'idea che Romano ha del diritto è quella di un microcosmo semiotico, entro cui un linguaggio specialistico, fatto di concetti e categorie, designa cose appartenenti ad altre realtà e le importa entro i propri confini. Il diritto, attraverso un procedimento di semiosi, rende giuridici «gli uomini, gli animali, le piante, l'aria, la luce, la nascita degli esseri viventi, la loro morte, (s'intende, non presunta), il loro stato di salute, le opere d'arte, etc.»¹⁷. Il diritto produce la propria realtà attraverso un intreccio di parole e cose, e il suo regime di segni che non si cura affatto del modo in cui sono ordinati i fatti nella «realtà vera», né si interessa

affatto dello statuto della cosa al di fuori dei propri confini. All'opposto, alla cosa importata assegna un ruolo, una funzione e degli effetti, tanto che essa, una volta importata nel microcosmo giuridico, diventa altro. Infatti, il diritto richiede l'accertamento della «realtà vera» solo nella misura in cui l'ordinamento ha bisogno di comprendere meglio «la realtà formale» che esso stesso elabora. Di nuovo in *Principii di diritto costituzionale*, egli scrive:

Non si deve dimenticare che la realtà dei fenomeni attinenti allo Stato non è per lui quella che risulta dalle indagini di altre scienze, ma è quella e soltanto quella che è parsa tale all'ordinamento giuridico di cui egli è l'interprete e l'espositore. È stato più volte detto che la scienza giuridica è scienza formale; l'espressione è equivoca, ma esatta, nel senso che essa non deve ristabilire la sostanza delle cose, che il diritto positivo può anche aver falsato, ma deve riprodurla nella forma, qualunque sia, che questo le ha dato. Tuttavia, la conoscenza della realtà vera gli è indispensabile per comprendere la realtà formale, che l'ordinamento giuridico gli presenta, tanto più che, ove questa appare dubbia, può e deve presumere che coincida con la prima¹⁸.

Tutto questo non potrebbe mai essere affidato a quel sapere particolare e polemico che è la politica. Il diritto deve preservare la propria indipendenza proprio perché possa conservare la sua capacità di muoversi sul doppio registro – diritto come sapere e diritto come ordine concreto – e consentire quindi lo scambio tra ordinamenti in forza della comune radice operazionale-organizzativa. L'autonomia del sapere giuridico, che ha da riversarsi sulla pratica, è quindi condizione essenziale per la coesistenza di ordinamenti al plurale: se la natura della politica è assicurare la prevalenza di un ordinamento sugli altri, quella del diritto è l'esaltazione di un pluralismo

ordinamentale privo di gerarchie. Nel secondo scenario, lo Stato non è un meta-ordinamento, ma un contesto – prodotto dal diritto – che si offre come campo di negoziazione.

4. *Il diritto impolitico della giuridificazione*

Queste pagine non intendono certo tessere l'elogio di un diritto *impolitico*, ma mostrare la capacità di presa sul presente e indicare al contempo la collocazione di Hauriou e Romano entro quel genere di classici che si rivelano pensatori dell'attualità. Se entrambi – e Hauriou non meno di Romano, che pure resta al riguardo indubbiamente più esplicito – considerano lo Stato come una parentesi nella storia delle formazioni istituzionali, non è per una preconcepita opposizione alla modernità politica e al sapere che essa ha prodotto, quanto per una formidabile intuizione circa la natura dell'ordine: questo si dà come momento di coagulo, emersione e composizione, che non scorre lungo quell'asse verticale, rivendicato dalla teoria politica moderna, fatto di volontà, autorità, decisione e legittimità. A dispetto delle differenze sopra discusse tra il modello organico di Hauriou e quello macchinico di Romano, entrambi sono convinti che la politica sia per natura incapace di determinare e mantenere l'ordine sociale. La tesi è certo audace, e non priva di fragilità e incertezze, ma cattura una delle dinamiche che caratterizzano la relazione odierna tra diritto e politica e che troppo spesso viene descritta come l'esito di un semplice scontro tra poteri concorrenti. In realtà, quella che viene definita "giuridificazione" della politica può essere intesa come la rivincita

del diritto operativo e organizzativo di cui parlano Hauriou e Romano, cioè una tecnica creativa che si rivela un potente mezzo di stabilizzazione delle forme di vita.

La politica statale tradizionale – quella fondata sulla rappresentanza e sulla produzione legislativa parlamentare – viene progressivamente affiancata, se non talora sostituita, da una politica che prende corpo nelle aule di tribunali o nelle camere arbitrali, come nel più ampio alveo del dibattito giurisprudenziale a esse connaturato. In molti Stati liberal-costituzionali (non solo occidentali), la formulazione e l'avanzamento di rivendicazioni sociali e politiche legate ad ambiti importanti della vita personale (come ad esempio orientamento sessuale, educazione, salute, lavoro, etc.) avviene sempre meno entro il circuito politico tradizionale, in cui i cittadini si rivolgevano ai loro rappresentanti, che a loro volta portavano richieste, interessi, proposte nel dibattito parlamentare. Negli ultimi decenni, i cittadini, perlopiù coadiuvati da esperti capaci di formulare istanze efficaci, tendono a rivolgersi direttamente al potere giudiziario per veder soddisfatte le loro richieste con incomparabile efficacia.

Non si tratta tanto (o solo) della sostituzione del decisore politico con il giudice nella gestione di aspetti rilevanti della vita privata e pubblica di una comunità politica – aspetto che pure ha finito per monopolizzare il dibattito sul tema, di fatto impoverendone portata ed effetti. La cifra della giuridificazione è il diritto come tecnica di produzione di corpi normativi che rispondono a esigenze pratiche specifiche e si sottraggono alla logica di sistema tipica degli ordinamenti giuridici tradizionali. Lo scenario della politica giuridificata è una costellazione di assemblaggi normativi

funzionali alla regolazione di aspetti circostanziati della vita di singoli e gruppi (relazioni parentali, contesti educativi, ambito della salute, rapporti di lavoro e altri), improntate a modelli di contrattualizzazione negoziale¹⁹.

Il diritto torna quindi ad essere quella tecnica con cui gli attori sociali *si dicono* – un dirsi carico di effettualità – per fuoriuscire dalla contingenza dell'interazione quotidiana e fanno ricorso a quella semiosi particolare che connette le azioni a specifiche conseguenze pratiche. L'impoliticità della giuridificazione, quindi, è tutt'altro che assenza di politica; è al contrario una politica tecnologica delle forme di vita capaci di autorappresentarsi entro un campo specialistico che presta loro un linguaggio tecnico sotto la guida di esperti. Non c'è dubbio che, già all'inizio dello scorso secolo, l'istituzionalismo abbia colto la forza fattiva di un diritto che la teoria politica moderna aveva completamente sacrificato alla supremazia del decisore sovrano, produttore di un sistema normativo compatto, unitario, comune a tutti. Hauriou e Romano in particolare hanno segnalato la debolezza dell'impianto stato-centrico – una debo-

lezza che si riflette anzitutto in una scarsa presa in carico del reale, ben al di là di ogni discorso sull'efficacia – ed esaltato le virtù di un diritto che è la vita organica dei gruppi o la macchina che li assembla. Per questo, la teoria politica oggi può dismettere quel senso di estraneità e recuperare il carattere intimamente politico di quel diritto: la lingua performativa con cui gli attori si autodescrivono per fissare i contorni delle figure normative che più rispondono alle loro esigenze pratiche. In questo quadro, lo Stato, come per Hauriou e Romano, non sarebbe certo destinato a scomparire, ma a ripensarsi come quella piattaforma in cui alla negoziazione tra le parti si assicura la competenza tecnica necessaria assieme al rispetto di alcuni standard di fondo, al fine di limitare quegli squilibri e quelle disparità di potere che lo sguardo istituzionalista, lungi dal negare o tacitare, permette al contrario di censire e cartografare in tutta la loro estensione.

¹ Su sollecitazione di uno dei revisori, che si ringrazia, occorre precisare che la nozione di impoliticità di cui si fa uso nel presente articolo non si intende collegata al tema dell'impolitico nel dibattito novecentesco (si pensi ad autrici e autori come Arendt, Bataille, Blanchot, Canetti ed Esposito). In questa sede, infatti, esso vale come marcatore di un'attitudine teorica che segna l'istituzionalismo giuridico allorché almeno

alcuni dei suoi più illustri rappresentanti pretendono (in buona o cattiva fede) di rispettare i confini che separano il diritto dalla politica ma elaborano invece teorie intimamente politiche. In altri termini, l'impolitico è qui utilizzato per rimarcare una maniera "obliqua" della teoria politica, il cui accesso, e a tutta prima camuffamento, è la teoria del diritto. Potrebbe ben essere vero che ogni teoria del diritto ha

inevitabili risvolti teorico-politici ed effetti sulla politica; eppure l'istituzionalismo, a differenza di teorie del diritto che pure hanno tali risvolti ed effetti, avanza una teoria politica di notevole peso e primaria importanza, che mobilita una contro-storia del potere politico nella vita dello Stato occidentale.

² Non a caso, *konkretes Ordnungs- und Gestaltungsdenken* (pensiero dell'ordine concreto e della for-

mazione) è l'etichetta che Carl Schmitt preferisce al più compreso "istituzionalismo", cui apprenderà all'inizio degli anni '30 a seguito del radicale ripensamento del decisionismo ispiratogli dalla lettura accorta dei lavori di Maurice Hauriou e Santi Romano. Sulle ragioni della scelta lessicale, v. M. Croce, A. Salvatore, *The Legal Theory of Carl Schmitt*, Abingdon, Routledge, 2013.

³ M. Hauriou, *La théorie de l'institution et de la fondation (Essai de vitalisme social)*, in *La cité moderne et les transformations du droit*, Paris, Bloud et Gay, 1925, pp. 2-45; tr. it. *La teoria dell'istituzione e della fondazione (Saggio di vitalismo sociale)*, a cura di A. Salvatore, Macerata, Quodlibet, 2019, p. 23.

⁴ Cfr. M. Hauriou, *L'institution et le droit statutaire*, in «Recueil de législation de Toulouse», II, 1906, pp. 134-182. Per un inquadramento della teoria dell'istituzione di Hauriou, cfr. A. Broderick, *Hauriou's Institutional Theory: An Invitation to Common Law Jurisprudence*, in «The Solicitor Quarterly», IV, n. 4, 1965, pp. 281-308; R. Chéno, *La pertinence ecclésiologique de la théorie de l'institution de Maurice Hauriou*, in «Revue des sciences religieuses», LXXII, 2008, pp. 225-243; J.-A. Mazères, *La théorie de l'institution de Maurice Hauriou ou l'oscillation entre l'instituant et l'institué*, in *Pouvoir et liberté. Études offertes à Jacques Mougeon*, Bruxelles, Bruylant, 1998, pp. 239-293; A. Scerbo, *Istituzione e vitalismo sociale: il pensiero di Maurice Hauriou*, in Id., *Istituzionalismo giuridico e pluralismo sociale. Riflessioni su alcuni filosofi del diritto francesi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 11-61; W. Schild, *Die Institutionentheorie Maurice Hauriou*, in «Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht», XXV, 1974, pp. 3-21; J. Schmitz, *La théorie de l'institution du doyen Maurice Hauriou*, Paris, L'Harmattan, 2013; Y. Tanguy, *L'institution dans l'oeuvre de Maurice Hauriou. Actualité*

d'une doctrine, in «Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger», CVII, 1991, pp. 61-79.

⁵ Per un inquadramento di questa e altre critiche al paradigma istituzionalista, rimandiamo alle ampie analisi contenute in M. La Torre, *Law as Institution*, Dordrecht, Springer, 2010, e M.L. Tarantino, *Istituzionalismo e neoinstituzionalismo. Questioni e figure*, Milano, Giuffrè, 2011.

⁶ J.-A. Mazères, *Le vitalisme social de Maurice Hauriou (ou le sous-titre oublié)*, in C. Alonso, A. Duranthon, J. Schmitz (éds), *La pensée du doyen Maurice Hauriou à l'épreuve du temps: quel(s) héritage(s)?*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2015, p. 230.

⁷ Cfr. J. Barroche, *Maurice Hauriou, juriste catholique ou libéral?*, in «Revue française d'histoire des idées politiques», XIV, 2008, pp. 307-335; O. Beaud, *Hauriou et le droit naturel*, in «Revue d'histoire des facultés de droit et de la culture juridique», IV, n. 6, 1988), pp. 123-138; N. Bobbio, *Istituzione e diritto sociale (Renard e Curvitch)*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XVI, 1936, pp. 385-418; P.-Y. Chicot, *La notion d'ordre social dans la pensée de Maurice Hauriou. Contribution à l'étude de son œuvre*, in «Revue française de droit administratif», IX, 2009, pp. 419-432; É. Millard, *Hauriou et la théorie de l'institution*, in «Droit et Société», n. 30-31, 1995, pp. 381-412.

⁸ La lettura di Romano che qui si offrirà non intende essere un'esegesi fedele della sua opera bensì una lettura di come l'impolitico muova in tutta la sua produzione come una delle forze motrici. Per un'interpretazione accurata dei lavori del grande giurista palermitano, la cui letteratura è troppo ampia per poterne fare giusta menzione nello spazio di una nota a piè di pagina, ci limitiamo ai lavori del passato che hanno più segnato importanti

direttrici di ricerca e ad alcune reinterpretazioni più recenti. Un'introduzione informatissima e ricca di dettagli è A. Romano, *Nota bio-bibliografica*, in S. Romano, *L'«ultimo» Santi Romano*, Milano, Giuffrè, 2013, pp. 843-885. Molto utili altresì A. Sandulli, *Santi Romano and the Perception of the Public Law Complexity*, in «Italian Journal of Public Law», I, 2009, pp. 1-38; A. Sandulli, «Romano, Santi», in *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, vol. II, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 1728-1731; A. Olivari, *Santi Romano ontologo del diritto*, Milano, LED, 2016. Per l'inquadramento di Romano nel contesto della cultura giuridica italiana, si veda M. Fioravanti, *Stato di diritto e Stato amministrativo nell'opera giuridica di Santi Romano*, in A. Mazzacane (a cura di), *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia fra Otto e Novecento*, Napoli, Liguori, 1986, pp. 309-346; M. Fioravanti, *Per l'interpretazione dell'opera giuridica di Santi Romano: nuove prospettive della ricerca*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», X, 1981, pp. 169-219; F. Lanchester, *Santi Romano e le ideologie giuridiche italiane nella transizione allo Stato di massa*, in «Rivista AIC», IV, 2011; A. Sandulli, *Costruire lo Stato. La scienza del diritto amministrativo in Italia (1800-1945)*, Milano, Giuffrè, 2009, pp. 206 ss. Sulla genesi e sul precipitato del pensiero di Romano, ci limitiamo a indicare due capisaldi: S. Cassese, *Ipotesi sulla formazione de «L'ordinamento giuridico» di Santi Romano*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», I, 1972, pp. 243-283; P. Grossi, *Santi Romano: un messaggio da ripensare nella odierna crisi delle fonti*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», LX, 2006, 2, pp. 377-396. Raccomandabili anche più recenti lavori, come la serie di articoli apparsi nel numero speciali di *Jura Gentium*, XV, 2018, 2, a cura di T. Ca-

sadei e S. Pietropaoli e nel volume collettaneo R. Cavallo Perin *et al.* (a cura di), *Attualità e necessità del pensiero di Santi Romano*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2019.

⁹ S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, a cura di M. Croce, Macerata, Quodlibet, 2018, p. 43.

¹⁰ Cfr. S. Romano, *Realtà giuridica*, in Id., *Frammenti di un dizionario giuridico*, a cura di M. Croce, Macerata, Quodlibet, 2018, pp. 243-259.

¹¹ Sulla natura "processuale" dell'istituzionalismo di Romano, si veda il numero speciale di «Jura Gentium», XV, n. 21, 2018, citato sopra.

¹² Sulla rilevanza dello *ius involuntarium* si veda il saggio che chiude la recente riedizione di *Frammenti di un dizionario giuridico*, M. Galdoni, *La caduta dei miti: il sapere profetico di Frammenti*, in Romano, *Frammenti di un dizionario giuridico cit.*, pp. 279-293.

¹³ S. Romano, *Principii di diritto costituzionale generale*, Milano, Giuffrè, 1946 (seconda edizione riveduta), p. 9.

¹⁴ Ivi, p. 12.

¹⁵ Ivi, p. 20.

¹⁶ Sulle dinamiche storiche e sociali che fanno da sfondo alla prolusione, si veda S. Cassese, *La prolusione romaniana sulla crisi dello Stato moderno e il suo tempo*, in «Le Carte e la Storia», XIV, n. 1, 2012, pp. 5-8.

¹⁷ Romano, *Frammenti di un dizionario giuridico cit.*, p. 212.

¹⁸ Romano, *Principii di diritto costituzionale generale cit.*, p. 22.

¹⁹ Sulla giuridificazione, si veda la discussione e l'ampia bibliografia contenute in M. Croce, *The Politics of Juridification*, Abingdon, Routledge, 2017.